61e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 16 19 AVRIL 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER	Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*	Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Directeur	Codirecteur

MARIAGE
EN FORME EXTRAORDINAIRE

(can. 1098)

Q. — L'*Ami* voudrait-il compléter sa réponse (donnée dans le n° 4, 25 janvier 1951, p. 58-59) concernant le mariage d'émigrés ou de personnes déplacées, par la solution du cas suivant :

Dans ma paroisse, un ancien prisonnier de guerre a ramené avec lui de sa captivité une femme de nationalité russe, avec laquelle il vit maritalement. Un enfant est né, que j'ai baptisé. Les parents ne demandent pas mieux que de se mettre en règle devant Dieu et devant l'Eglise catholique. Mais le grand obstacle est l'impossibilité de célébrer préalablement le mariage *civil*, et la loi française n'autorise pas le mariage religieux sans certificat d'union civile.

Des démarches ont été faites auprès du consulat soviétique, qui devait donner l'autorisation à la femme ; mais aucune réponse n'est arrivée.

A qui pourrais-je m'adresser pour obtenir cette autorisation ? Et si elle est différée indéfiniment, comment sortir de l'impasse ?

R. — 1° Comme suite de l'article que vous signalez (1951, p. 58-59), rappelez-vous que votre *principale préoccupation*, à vous, pasteur d'âmes, est de vous assurer de l'*état libre* (et aussi de la validité du baptême) de la pseudo-épouse. Et vous avez l'obligation de soumettre ce cas à l'Ordinaire (mariage d'étrangers), afin que celui-ci s'assure avant tout de l'absence d'empêchement (de droit divin) de *ligamen*.

2° N'oubliez pas que les enquêtes et les réponses des consulats sont souvent *lentes*. Si donc votre démarche ne remonte qu'à un ou deux mois, patientez. Si la réponse tarde trop, renouvelez la demande. Et si rien n'arrive, écrivez au Ministre des Affaires étrangères, en lui demandant son appui ou son intervention [1].

3° En attendant, le devoir du pasteur est d'assurer, selon les directives de son Ordinaire, la poursuite de l'enquête canonique, spécialement DE STATU LIBERO.

Si — comme il est probable — la pseudo-épouse appartient à l'« orthodoxie », il y aura lieu de prévoir une dispense de religion mixte ou *ad cautelam* de disparité de culte (dans le cas où elle n'aurait pas été baptisée, ou invalidement baptisée) — à moins qu'elle n'accepte de se convertir et d'abjurer le schisme.

Dans le cas où cette russe aurait été baptisée dans l'Eglise *catholique*, les moyens d'enquête (*outre* ceux indiqués par l'*Ami*) pourraient être moins précaires : *a*) si cette femme appartenait à un rite *oriental*, des informations pourraient être demandées à la S. C. pour l'Eglise orientale ; si par hasard elle appartenait à un rite *latin* (d'Orient), des renseignements pourraient être obtenus auprès de la « Commission pontificale pour la Russie », en s'adressant à la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires (dont dépend la dite Commission, depuis 1934) [2].

4° L'enquête canonique ayant été menée à bien, si les formalités civiles ne peuvent être remplies par suite de l'absence d'autorisation consulaire, il n'est plus impossible désormais de célébrer le mariage religieux, sans que pour autant le ministre catholique s'expose aux sanctions prévues aux articles 199 et 200 du Code pénal français.

Le canon 1098 a statué en effet que « *si l'on ne peut avoir ni aller trouver sans inconvénient grave, le curé, l'Ordinaire ou leur délégué, et que l'on prévoie prudemment que cette situation doive durer pendant un mois, le mariage est valide quand il est contracté en présence des seuls témoins* » [3].

Quatre interprétations authentiques sont venues éclairer et préciser le sens de cette loi : *a*) le 10 nov. 1925, la Commission du Code a déclaré que le *fait* de l'absence du ministre compétent (curé ou Ordinaire) ne suffisait pas, mais qu'il était nécessaire d'avoir la certitude morale (résultant d'une enquête ou d'un indice notoire) que cette situation durerait un mois ; *b*) le 10 mars 1928, la même C.I.C. spécifiait que l'absence du curé ou de l'Ordinaire devait être *physique* ; *c*) mais elle ajoutait le 25 juillet 1931 que cette absence physique pouvait avoir une cause « morale », c'est-à-dire que le curé (ou l'Ordinaire), bien que matériellement

[1] Le retard peut provenir aussi du peu d'empressement que manifestent les autorités des divers pays à favoriser l'établissement de leurs ressortissants hors des frontières nationales. Ainsi agissait jadis l'Italie, sous le régime mussolinien.

[2] Créée par Pie XI (20 juin 1925) pour s'occuper de toutes les affaires ecclésiastiques de Russie, la *Commissio pro Russia* fut d'abord rattachée à la S. C. pour l'Eglise Orientale. Un *motu proprio* du 6 avril 1930 en fit un organisme indépendant, et lui donna un siège au Vatican, en même temps qu'un président dans la personne de Mgr d'Herbigny. Le 21 décembre 1934, Pie XI décida que dorénavant les Russes de *rite oriental* retomberaient sous la juridiction de la S. C. pour l'Eglise orientale et que la Commission *pro Russia* n'aurait plus d'autorité que sur le clergé et les fidèles russes appartenant au rite *latin*. En même temps, le pape rattachait la Commission à la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

[3] Cette disposition favorable était déjà contenue substantiellement dans le décret *Ne temere*, n. 8 (S. C. du Concile, 2 août 1907). Cfr. Cavallera, *Thesaurus*, n. 1431.

présent au lieu de célébration pouvait être empêché d'assister au mariage et de recevoir les consentements, en raison d'un grave inconvénient (*ob grave incommodum* [4] ; enfin, le 3 mai 1945, la C.I.C. étendit encore le sens du mot *incommodum* : il ne s'agit plus seulement d'inconvénient grave pouvant atteindre le ministre du culte qui assiste au mariage, mais encore d'un semblable inconvénient ou danger qui menacerait *les contractants* eux-mêmes, ou seulement l'un d'eux [5].

5° Notre correspondant n'aura donc qu'à se servir des dispositions bien claires de la loi ecclésiastique [6] pour « sortir de l'impasse », dans le cas où la situation se prolongerait indéfiniment : il suffit qu'il puisse « prévoir prudemment » qu'elle durera pendant au moins un mois.

Les *témoins* ne tombant ni sous les prohibitions, ni sous les pénalités de la loi civile peuvent prêter impunément leur concours au mariage.

6° Peut-on en dire autant du « simple prêtre » (non qualifié), dont la présence est fortement recommandée au can. 1098, 2°, conjointement avec les témoins (sans pourtant que son absence porte préjudice à la validité du mariage) ? Nous n'oserions l'affirmer. Bien que *canoniquement parlant*, il ne soit pas « ministre » (témoin *autorisé*) du mariage, la jurisprudence française n'est pas nette sur ce point et les avis sont partagés. Il y a donc lieu d'être prudent.

7° Y a-t-il lieu, pour le curé ou le prêtre dûment délégué, de se munir de l'autorisation de l'Ordinaire avant de conseiller aux contractants l'usage de la forme prévue au canon 1098 ?

Aucun texte, ni aucun document ne l'exige, et le mariage sera certainement valide si l'on a omis cette démarche. La prudence pourra cependant la conseiller, comme c'est normal dans un « cas difficile ». Le droit diocésain (particulier) *peut* même l'imposer, en spécifiant recours obligatoire à l'Evêque dans tous les cas extraordinaires [7].

8° Les témoins (et le prêtre non-qualifié, s'il a été présent) sont tenus *in solidum* en même temps que les contractants à inscrire au plus tôt (*quamprimum*) ce mariage au registre paroissial. On pourra noter, afin d'expliquer l'absence du curé : « *In forma canonis 1098* », *coram solis testibus* (et sacerdote N...) ; ou toute formule analogue en langue vulgaire.

9° Quant au rite à suivre pour la célébration du mariage *coram solis testibus*, on peut s'inspirer de l'Instruction adressée par la Propagande (23 juin 1830) au Vicaire Apostolique de Chine : « En ce cas les parents choisissent deux témoins [8], qui se rendent à l'église avec les contractants et leurs proches. Là, tous se mettent à genoux et récitent en commun les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition, par mode de préparation des futurs au mariage. Puis les contractants se lèvent et expriment devant les témoins leur consentement *per verba de præsenti*. Et, après avoir rendu grâce à Dieu, ils retournent à la maison. »

« Dans le cas où il ne serait pas possible de se rendre à l'église, la cérémonie peut avoir lieu dans une maison particulière. Ensuite les nouveaux conjoints et les témoins se rendent auprès du missionnaire (nous dirions : curé ou Ordinaire) pour lui faire constater que le mariage a été contracté légitimement, et recevoir sa bénédiction » [9] (*Fontes*, t. VII, n. 4749).

Aucun de ces rites (sauf l'expression des consentements) n'intéresse la validité du mariage [10].

A. BRIDE.

---

[4] La portée de cette réponse fut encore précisée par une réponse de la S. C. des Sacrements adressée à l'évêque de Metz. Celui-ci avait demandé si le canon 1098 (avec les interprétations données antérieurement) pouvait s'appliquer au cas où « le curé (ou l'Ordinaire) ne pourrait pas assister au mariage religieux, en raison des dispositions (même pénales) de la loi civile prohibant la célébration du mariage *coram Ecclesia* avant que n'aient été remplies les formalités civiles ; or l'autorité civile refuse d'accomplir ces formalités matrimoniales en raison de la carence de documents ou papiers exigés par la loi. » La S. Congrégation répondit : *Affirmative*, c'est-à-dire on peut user du canon 1098. (*Periodica*, t. XXVII, p. 45).

C'est exactement le cas proposé.

[5] Le danger ou grave inconvénient « menaçant les futurs ou seulement l'un d'eux » s'est rencontré (et ne pourrait-il pas encore se rencontrer ? ?) assez fréquemment lorsque, vivant dans la clandestinité sous un nom d'emprunt, l'un des contractants (ou tous deux) était dans l'impossibilité de se présenter devant l'officier d'état civil, sans s'exposer à l'arrestation, peut-être même à la mort...

[6] On pourrait retrouver des linéaments de cette discipline dès le XVIIIe siècle. Les catholiques de l'île de Curaçao, généralement très pauvres, ne pouvant payer la redevance de cinquante florins exigée par le magistrat protestant pour le mariage civil ; d'autre part le curé catholique s'exposant à une amende de 500 florins s'il osait assister à un mariage religieux sans que les formalités civiles n'aient été accomplies, la S. C. de la Propagande autorisa le curé catholique à permettre la célébration du mariage sans sa présence, mais devant deux ou trois témoins dignes de foi. (*Collectanea*, t. I, 571).

On ne saurait dire pourtant que la discipline se soit, dans la suite, résolument engagée dans cette voie. A une question semblable posée à la S. C. du Concile, celle-ci répondit le 27 avril 1908 (donc après le décret *Ne temere*) : « *Non esse interloquendum* », ne voulant sans doute pas prendre publiquement une position qui paraîtrait « tourner » les dispositions de la loi civile. De même, par deux fois la S. C. des Sacrements répondit : *Recurrendum in singulis casibus* (31 janv. 1916 ; 9 mai 1916 ; 25 mai 1920).

Cependant, dans le même temps (et dès 1908) le P. Ojetti enseignait la licéité de l'utilisation de l'article VIII du décret *Ne temere*, en cas de difficultés soulevées à propos du mariage civil. Gasparri (*De matrim.*, t. II, n. 1017, éd. 1932), prend position très nettement dans le même sens. Ceux qui (comme Wernz-Vidal, n. 548, note 72) restaient timides, devront aligner leurs opinions sur la jurisprudence récente des Congrégations et l'enseignement désormais commun.

[7] M. Conte a Coronata va même jusqu'à dire que les *contractants* n'ont nullement besoin de l'autorisation du curé ou de l'Ordinaire : *Licentia autem parochi aut Ordinarii, ad utendum privilegio a canone 1098 concesso sponsi non indigent quia id nullibi præcipitur.* (*De matrim.*, n. 569, p. 793, édit. 1946).

[8] Il va de soi que les contractants peuvent choisir eux-mêmes les témoins. En ces circonstances plus qu'en toute autre, le choix devra porter sur des personnes catholiques, vu l'importance de leur rôle. Mais la validité du mariage n'est pas en cause.

[9] La « bénédiction nuptiale » (liturgique) pourra (et normalement devra) leur être donnée, *intra Missam*, à plus ou moins brève échéance, par le curé, sans que, pour autant, il puisse être accusé (de ce chef) d'avoir célébré (vulgairement on dit « béni ») le mariage.

[10] Cfr. Gasparri, *De matrim.* (éd. 1932), n. 1012 ; M. Conte a Coronata, *De matr.*, n. 570.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pourriez-vous résoudre quelques difficultés qui me sont venues au sujet des sciences du Christ-homme.

1° Tout d'abord, la science de *vision*. Puisqu'il n'y a qu'une seule personne en Jésus-Christ, la science de toutes choses, y compris la contemplation de Dieu, ne fait-elle pas double emploi avec la science de toutes choses que possède le Verbe ? — Quelle est donc la part de chaque intelligence, la divine et l'humaine dans un acte comme celui de lire dans les cœurs, de prédire l'avenir, etc. ?

Les textes qu'on a coutume d'apporter pour prouver la science de vision dans l'âme humaine du Christ devraient s'entendre du Verbe seul. De ces textes, dit Hugon (*Le Mystère de l'Incarnation*, p. 269-70), « il ressort que Jésus-Christ est témoin de ce qu'il dit de Dieu et qu'il a vu tout ce qu'il affirme de ses rapports avec le Père. C'est comme homme qu'il rend témoignage et qu'il nous donne des nouvelles de l'éternité. C'est *donc* (!) aussi comme homme qu'il a vu l'infini. » Voilà précisément la conclusion que je n'admets pas.

2° Les textes grecs des citations évangéliques sur lesquelles on s'appuie dans la démonstration de la science de vision semblent bien indiquer que c'est le Verbe qui a vu Dieu, qui a appris les secrets divins (Jo., I, 18 ; III, 31-32, VI, 46, VIII, 38). Donc, à cause de l'unité de personne, pourquoi ne pas dire que Jésus connaît le Père en tant que Dieu-Verbe et qu'il révèle, qu'il porte témoignage en tant qu'homme ? Mais si science et témoignage peuvent être faits par une même personne, à des titres divers, n'est-ce pas ruiner la science bienheureuse ?

3° Pourquoi mettre une science *infuse* en Notre-Seigneur ? Si Jésus sait tout par la vision béatifique, quelle connaissance Dieu peut-il infuser à cette même âme humaine ?

4° Science *acquise*. Il semble bien qu'il faille l'admettre pour expliquer certains passages de l'évangile. Mais porte-t-elle sur de nouveaux objets et alors comment la concilier avec la science bienheureuse. Une même intelligence ne peut pas savoir une chose et ne pas la savoir. Ou bien est-ce un aspect nouveau qui est découvert ? En ce cas, la science bienheureuse n'était donc pas parfaite ?...

R. — Ces questions soulèvent des difficultés bien subtiles. Notre consultant les trouve dans le double emploi que ferait la science de vision avec la science divine en raison de l'unité de personne en Jésus-Christ. Nous ne pensons pas qu'on doive s'arrêter d'abord à ce point de vue. Le dogme de Chalcédoine nous oblige à admettre en Jésus-Christ les deux natures, avec leurs facultés et opérations respectives. D'autre part, il faut bien admettre que le Christ, par son intelligence humaine, dont la pensée était transmise par ses enseignements et ses discours, nous a fait connaître des vérités cachées et des événements naturellement imprévisibles qu'il ne pouvait savoir lui-même que par une participation à la science divine des mystères ou des faits à venir. La vraie question est donc celle-ci : cette participation à la science divine s'explique-t-elle par la vision béatifique ou bien simplement par un don surnaturel de prophétie, ou tout autre don infus ?

* *

Que Jésus-Christ ait été prophète, l'Ecriture l'affirme nettement (Lc., VII, 16 ; XXIV, 19 ; Mt., XIII, 57 ; Jo., IV, 44) ; et la théologie s'est efforcée d'expliquer le charisme prophétique en Jésus. Les hésitations et les progrès de la pensée de S. Thomas à ce sujet ont été fidèlement exposés par le P. Héris [1] ; mais finalement il semble bien que le Docteur angélique, plaçant dans le Christ une science infuse — celle que notre consultant juge inutile en sa troisième question — ait expliqué par là l'existence dans l'âme du Christ d'un don prophétique réel, indépendant de la science de vision bienheureuse.

Par cette science, dit S. Thomas, le Christ connut tout ce que les hommes connaissent par révélation divine, que cela relève du don de sagesse ou du don de prophétie ou de tout autre don du Saint-Esprit. Et toutes ces choses, le Christ les connut d'une manière plus abondante et plus achevée que les autres hommes. Pourtant cette science ne lui fit pas connaître l'essence même de Dieu : un tel objet appartient à (la science de vision) (III^a, q. 11, a. 1).

En définitive, conclut le P. Héris, « pour S. Thomas, le Christ possède véritablement le don de prophétie : ce don n'est pas autre chose que sa science infuse des choes surnaturelles, en tant que cette science a pour objet les mystères de la grâce cachés aux hommes, les futurs contingents, les pensées secrètes des cœurs. Mais cette connaissance, ayant lieu par l'intermédiaire de *species*, ne rend pas l'objet immédiatement présent, comme dans la vision béatifique ; en quoi elle est une connaissance véritablement prophétique » [2].

* *

Est-ce à dire que la science uniquement divine et le don de prophétie suffisent à expliquer les passages scripturaires sur lesquels les théologiens appuient l'existence d'une science de vision dans l'âme de Jésus ? Nous ne le pensons pas. Pour ne pas nous attarder dans l'exégèse de trop nombreux textes, retenons ici les quatre affirmations johanniques relevées dans la lettre du consultant :

a) Jo., I, 18 : « Personne n'a vu Dieu, mais le Fils, qui est dans le sein du Père, nous a raconté ses secrets » ;
b) Jo., III, 31-32 : « Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous... et il atteste ce qu'il a vu et entendu » ;
c) Jo., VI, 46 : « Personne n'a vu le Père ; mais celui qui est de Dieu, celui-là a vu le Père » ;
d) Jo., VIII, 38 : « Moi je dis ce que j'ai vu auprès de mon Père ».

Ces textes, dit-on, se rapportent uniquement au Verbe *comme Dieu* et ne justifient pas une inférence à l'intelligence humaine de Jésus-Christ. Et l'on s'appuie, pour le démontrer, sur le texte grec dont les traductions ci-dessus rapportées dénaturent quelque peu le sens.

Pour Jo., I, 18, la traduction du P. Buzy [3] est plus expressive en faveur d'une science purement divine : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; (mais) un Dieu, Fils unique, celui qui est dans le sein du

[1] *Le Verbe Incarné*, Somme théologique, édit. de la Revue des Jeunes, t. II, appendice 2 : *Le Christ véritable prophète*, p. 346-51.
[2] *Id.*, p. 351.
[3] *Le Nouveau Testament*, traduit sur le texte grec et annoté par le T. R. Père Buzy, 4e édit., p. 196.

Père, c'est lui (qui) nous l'a révélé. » Le traducteur suit ici une leçon, dans laquelle le mot Θεός est ajouté [4].

En ce qui concerne Jo., III, 31, 32, le consultant fait observer que « celui qui vient du ciel » ne peut être que le Fils de Dieu comme tel : au ℣. 31, « celui qui vient de la terre », par son origine, explique le P. Buzy [5], appelle « celui qui vient du ciel », également par son origine, origine céleste, origine divine. Il n'est donc pas question du Christ-homme.

Sur Jo., VI, 46, on fait observer que « celui qui est de Dieu » est une traduction dont le sens est équivoque. Le texte grec ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ exige : « celui qui est *auprès de Dieu* », comme traduit Buzy [6] ; tandis que « celui qui est de Dieu » peut se dire d'un prophète, d'un homme, par conséquent.

Le dernier texte n'appelle, sous la plume du consultant, aucune remarque spéciale, sinon, rattaché aux trois autres, la justification de la conclusion rapportée plus haut : « Jésus connaît le Père en tant que Dieu-Verbe et il révèle, il porte témoignage en tant qu'homme ».

* *

Mais précisément cette conclusion ne fait que rejoindre l'argumentation des théologiens qui, même avec les textes alignés au sens du grec, prétendent en tirer l'existence d'une science de vision dans l'âme du Christ. Le Christ-homme porte témoignage, révèle, nous dit-on ; mais pour porter ce témoignage et faire cette révélation, il lui faut déjà, en tant qu'homme, connaître le témoignage à porter, la révélation à promulguer. Et nous voici au rouet : cette connaissance est-elle un simple don infus ou est-elle une science permanente puisée directement en Dieu ?

Nous n'avons pas exclu de l'âme du Christ le don prophétique, mais les textes précités ne peuvent s'entendre dans leur sens plénier qu'à la condition de poser, dans l'âme du Christ, une vision des choses divines que le Sauveur est appelé à révéler. Nous admettons bien volontiers que les textes relevés parlent d'une connaissance *d'abord et principalement divine*, mais ils connotent également une science humaine reçue du Père et qui doit être révélée aux hommes.

Ils parlent d'eux-mêmes. On nous excusera de citer ici notre étude sur la *Science du Christ* [7] :

C'est surtout dans S. Jean qu'apparaît la science parfaite du Christ-Homme. Les affirmations abondent :

Au dernier verset du prologue, le Verbe fait chair apparaît « plein de grâce et de vérité » (℣. 14) et « de sa plénitude nous avons tous reçu » (℣. 16) ; « la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ » (℣. 17). Le Verbe n'est-il pas « la vraie lumière venant en ce monde et qui éclaire tous les hommes ? » (℣. 9). La Vérité dont il est question ici est « la Vérité substantielle, qui nous a été présentée jusqu'à présent comme la lumière, la vérité qui se répandra avec les paroles de Jésus comme un principe de sanctification » (XVII, 17, 19), (M.-J. Lagrange, *Ev. selon S. Jean*, p. 23).

La plénitude de science que Jésus reçoit de la vérité divine implique une communication aux autres (℣. 16). Une confirmation de cette vérité se trouve dans le ℣. 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu : (un Dieu) Fils unique étant dans le sein de (son) Père, lui-même (en) a parlé ». Or c'est le Christ, en tant qu'homme, qui a parlé de Dieu aux hommes : « Pour moi, ce que j'ai vu en mon Père, je le dis » (Jo., VIII, 38). — La leçon primitive μονογενὴς Θεός ne saurait infirmer notre interprétation ; elle indique simplement la raison pour laquelle « l'incapacité qui frappe tous les hommes n'atteint pas celui qui est le Fils unique, *Dieu comme son Père* » (Lagrange, *op. cit.*, p. 27). Cf. VI, 46 ; VIII, 28 ; X, 15. C'est la même vérité que traduit le discours du Christ à la Cène : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner. Ils étaient à toi et tu me les a donnés, et ils ont gardé ta parole. Ils savent à présent que tout ce que tu m'as donné vient de toi, car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données et ils les ont reçues et ils ont compris vraiment que je suis sorti d'auprès de toi » (XVII, 6-9).

L'entretien avec Nicodème fournit une autre indication de la science parfaite du Christ. « En vérité, je te dis que nous parlons de ce que nous savons, et nous rendons témoignage de ce que nous avons vu... Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel... » (Jo., III, 11, 13). Ces paroles du Christ ont un écho, vraisemblablement dans la pensée de l'évangéliste lui-même, aux ℣℣. 31-36 : « Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu... Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car il ne donne pas l'esprit avec mesure. Le Père aime le Fils et il a tout remis dans sa main » [8].

On l'a déjà dit tout à l'heure : ces textes concernent avant tout et primordialement la science divine du Verbe ; mais ce Verbe Incarné a communiqué cette science divine aux hommes : homme comme eux, conversant avec eux, il leur a témoigné de ce qu'il avait vu dans le sein du Père, et c'est par son humanité que ce témoignage a été rendu. Il faut *donc* (nous appuyons sur ce donc, que notre consultant ne semble pas admettre, tout en admettant le témoignage du Verbe en tant qu'homme), il faut donc que l'intelligence humaine du Verbe ait pris contact avec la science divine, et c'est ce contact que constitue, dans le Christ, la science de vision, un don simplement prophétique ou la science infuse étant incapables de traduire le sens complet des textes sacrés. Et, quoiqu'en pense notre consultant, le P. Hugon a parfaitement raisonné en arguant de ces textes pour conclure à l'existence d'une science de vision :

De ces textes il ressort que Jésus est témoin de ce qu'il dit de Dieu et qu'il a *vu* tout ce qu'il affirme de ses rapports avec le Père. C'est comme homme qu'il rend témoignage et qu'il donne des nouvelles de l'éternité : c'est donc aussi comme homme qu'il a vu l'infini. Cette vision ne saurait s'entendre d'une science acquise ou d'une science infuse, car ni l'une ni l'autre ne fait voir Dieu face à face. Remarquons, en outre, que Notre-Seigneur ne dit pas seulement qu'il voit Dieu, mais encore qu'il voit le Père, et ce qu'il est auprès du Père. Or, s'il voit sa relation avec le Père, il a l'intuition de la Trinité, la science bienheureuse » (*Op. cit.*, p. 269-70)

[4] Dans son commentaire sur l'évangile de S. Jean (Bible Pirot-Clamer), le P. Braun, O. P., nous avertit que c'est là, d'ailleurs, la leçon la mieux appuyée (p 519). Le P. Lagrange, *Evangile selon S. Jean*, p. 26, indique les manuscrits et les anciennes versions portant cette leçon.

[5] Buzy, p. 201.

[6] Id., p. 210. C'est aussi la traduction de Braun, p. 365 et de Lagrange, p. 183.

[7] *D.T.C.*, XIV, 1628-65. — Dans cet article, nous avons toujours traduit les affirmations évangéliques d'après le texte grec.

[8] *D.T.C.*, col. 1629.

La psychologie du Christ est une psychologie qui échappe à nos catégories philosophiques. L'unité de personne n'implique pas l'unité d'opération, et c'est ce que notre consultant semble oublier : « Chacune des deux natures, dit S. Léon dans sa *Lettre à Flavien*, fait en union avec l'autre, ce qui lui est propre : ainsi le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair exécute ce qui est de la chair. » Il ne faut donc pas demander, dans un acte ayant la même vérité pour objet, quelle est la part de l'intelligence divine, et celle de l'intelligence humaine. L'objet peut être identique ; mais chacune des deux intelligences l'atteint à sa manière. Et même, dans la science humaine du Christ, la même vérité pourra être atteinte et connue de trois façons différentes, ou par la science de vision bienheureuse, ou par la science infuse (si toutefois l'on admet l'existence d'une telle science en Jésus-Christ), ou par la science expérimentale acquise. Sans doute, il nous est difficile de nous représenter cette complexité des sciences du Christ pouvant porter sur un même objet de façon différente. Mais n'avons-nous pas, dans notre psychologie purement humaine, des termes de comparaison ? Un même et identique objet peut être le terme de la connaissance sensible, de l'imagination, de l'intelligence. Simple analogie, sans doute, mais analogie suffisante pour nous suggérer la possibilité dans le Christ-homme d'une triple science, vision béatifique, science infuse, science expérimentale acquise.

* *

Néanmoins, pour répondre, dans la mesure du possible, aux dernières objections de notre consultant, il convient de descendre dans quelques détails relatifs à chacune des sciences attribuées au Christ par la théologie catholique.

Le fait de l'existence d'une science *humaine* dans le Christ ne saurait être mis en doute. C'est là un fait que la foi catholique nous oblige à tenir contre l'hérésie d'Arius, d'Apollinaire et de tous ceux qui ont nié que le Verbe ait pris, dans son humanité, une âme raisonnable. Il est également de foi que cette science s'est exercée au moins par certains actes : *salva proprietate utriusque substantiæ*, dit la profession de foi de Chalcédoine (Denz.-Bann., n. 148) : *agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est*, déclare le tome à Flavien (id., 144) ; *operante utraque forma cum alterius communione quod proprium habet, Verbo operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est*, reprend S. Agathon (II, n. 288), ce que le IIIe concile de Constantinople, plus nettement encore, exprime ainsi, en vue de condamner le monothélisme : *Duas vero naturales operationes... divinam operationem et humanam operationem* (id., 292). Si le Christ n'avait eu aucune connaissance en son intelligence humaine, il n'aurait pu produire aucun acte moral et méritoire, puisque, pour agir ainsi, il faut savoir auparavant ce que l'on veut faire [9].

Maintenant se pose le problème de la *nature* de cette science. La solution classique est intervenue après les controverses de l'âge patristique. Tandis que les Pères n'ont étudié la science du Christ que pour ainsi dire globalement et confusément, les scolastiques distinguent dans le Christ, en considérant leur origine, trois sortes de science :

a) L'union immédiate de l'humanité avec la divinité dans l'être du Christ exige une telle plénitude de grâce qui, pour être réelle, implique la vision béatifique. D'ailleurs les textes scripturaires rapportés plus haut ne s'expliquent convenablement qu'en supposant cette *vision* surnaturelle de l'âme du Christ : aussi les théologiens considèrent l'existence de cette science de vision comme une *certitude théologique* ou même une *vérité proche de la foi :* Petau et Suarez sont très affirmatifs sur cette note théologique [10].

b) On sait que l'existence d'une science *infuse* dans l'âme du Christ fait l'objet d'opinions divergentes entre théologiens. Lorsque les idées, écrit le P. Hugon (*op. cit.*, p. 275)

> sont d'ordre tellement transcendant qu'aucun travail humain ne saurait les enfanter, il faut que Dieu les produise directement dans l'esprit ; c'est la connaissance *essentiellement infuse*, infuse *per se*, telle qu'il la communique à certains privilégiés dans les hauts degrés de la vie mystique. Reçues de Dieu, venues d'en haut, n'ayant aucune relation d'origine avec les représentations de l'imagination ou des sens, ces idées n'ont pas besoin, pour être utilisées, du concours des facultés inférieures. Elles sont, comme les idées angéliques, dérivées de l'essence divine.

Qu'une telle science ait existé en Notre-Seigneur, les thomistes en voient une preuve dans l'offrande faite par le Christ de lui-même dès le premier instant de son existence :

> Notre-Seigneur a mérité dès que son âme a été unie à son corps : il savait, à son arrivée en ce monde, que les sacrifices mosaïques n'étaient plus agréables à Dieu ; il savait qu'il devait s'offrir lui-même en holocauste, et c'est pourquoi il dit : « Me voici, ô Dieu, pour faire votre volonté » (Hebr. x, 5-7).
>
> Une telle connaissance n'était point la science béatifique, parce que celle-ci ne saurait être le principe du mérite... Les actes qui procèdent de la vision appartiennent définitivement à l'état de gloire et sont, dès lors, soustraits à la sphère du mérite et de la satisfaction.
>
> Ce n'est pas non plus la science acquise, impossible dès le premier instant.
>
> Il faut donc admettre une science inférieure à la vision béatifique et, d'autre part, indépendante de l'organisme et des puissances sensibles, une science entièrement surnaturelle qui dévoilait à Jésus le plan de la Rédemption, le sollicitait à faire l'offrande héroïque de lui-même, à se mettre dans un état de victime et d'holocauste : *Ecce venio* (E. Hugon, *op. cit.*, p. 276-77).

D'autres raisons peuvent être apportées en faveur de l'existence de la science infuse : on a vu plus haut que le don prophétique, qu'on ne saurait refuser au Christ, la postule expressément. Et l'argument est d'autant plus plausible que, d'après saint Thomas lui-même, la connaissance par des espèces

[9] *Id.*, col. 1628.

[10] Petau : negare esset errori et hæreticæ impietati proximum, *De Incarnatione*, l. XI, c. 4, n. 2 ; — Suarez : existimo contrariam sententiam erroneam et proximam hæresi, Disp. XXV, sect. I. — Voir le décret du Saint-Office, 7 juin 1918, condamnant la proposition suivante « On ne saurait qualifier de certaine la doctrine qui exclut de l'âme du Christ toute ignorance et qui lui attribue, dès le début de son existence, la connaissance dans le Verbe de toutes choses, passées, présentes et futures, c'est-à-dire de tout l'objet connu par Dieu grâce à sa science de vision » (Denz.-Bann., n. 2184).

intelligibles divinement infuses n'était pas une connaissance toujours en acte (IIIª, q. 11, a. 5). Toutefois, comme le rapport d'une telle connaissance avec le dogme de l'incarnation n'apparaît pas absolument nécessaire, la doctrine de la science infuse n'appartient à la théologie qu'à titre d'*opinion plus probable*, et d'ailleurs diversement exposée par les auteurs.

c) Quant à la science *acquise* — que la théologie accueille comme une *doctrine communément admise* — elle répond trop aux affirmations scripturaires (cf. Lc., II, 57 ; Mt., VIII, 10, etc.) pour qu'on puisse la nier. L'existence d'une science acquise correspond d'ailleurs aux exigences psychologiques de tout esprit humain : les énergies mentales du Christ ont eu, à coup sûr, leur développement normal et leurs opérations proportionnées. Nous n'insistions pas sur ce point que ne conteste pas le consultant.

* *

Mais comment expliquer que ces trois sciences ne font pas double emploi ? Peut-on, sans contradiction, admettre qu'elles ont des objets identiques et différents ? — Il est bien difficile de résoudre ce dernier problème avec toute l'évidence d'une solution adéquate. Nous sommes en face du mystère de l'Incarnation et la psychologie du Verbe Incarné, on l'a dit plus haut, échappe à nos catégories purement humaines. Néanmoins quelques indications sont possibles [1] :

a) L'existence de la science bienheureuse n'exclut pas et ne rend pas inutile dans le Christ la science infuse. La vision intuitive, rendue possible par la lumière de gloire, n'est pas une actuation de l'intelligence par une espèce intelligible : c'est Dieu lui-même qui joue le rôle d'espèce impresse en se présentant à l'intelligence ; il fortifie la faculté en lui rendant possible la réception même de cette présence divine ; seule la lumière divine fortifiant et élevant la faculté est quelque chose de créé en dehors de Dieu. Il y a donc place dans l'intelligence pour la réception d'espèces infuses actuant la faculté vers un objet à connaître. Cette double science se retrouve dans les âmes séparées et jouissant de la vision de Dieu. La science infuse, s'ajoutant à cette vision, permet à leur faculté de s'exercer sur un plan connaturel. Mais de plus l'objet de la science infuse ne fait pas double emploi avec la connaissance de la science de vision. Dans la vision, toutes choses sont vues dans le Verbe et en raison d'un rejaillissement de la science proprement divine, comme on l'a expliqué plus haut dans l'exégèse des textes scripturaires. Dans la science infuse, les choses connues le sont en elles-mêmes et par des idées distinctes de Dieu. Ce sont là deux formalités très différentes et qui permettent même de discriminer l'étendue des connaissances fournies au Christ par les deux sciences. La science de vision fait connaître au Christ tout ce qui est science du réel (science de vision) en Dieu, et tout ce qui est dans la puissance des créatures (IIIª, q. 10, a. 2). Quelles que soient les hésitations des théologiens et les variations mêmes de S. Thomas, on peut dire que « par la science (infuse), le Christ connut tout ce que les hommes connaissent par révélation divine, soit que cela relève du don de sagesse, ou du don de prophétie ou de tout autre don du Saint-Esprit » (IIIª, q. 11, a. 1). Sans doute, ces mystères appartiennent aussi à la science de vision mais celle-ci les atteint dans la perspective globale de la science divine ; ils sont atteints, par la science infuse, dans leurs représentaiton individuelles et, parfois, avec cette demi-obscurité que comporte l'éloignement d'événements prophétisés [2].

b) L'existence des deux sciences de vision et infuse n'exclut pas la science expérimentale dans l'humanité du Christ. Sans doute, matériellement, l'objet de cette science expérimentale pourra rejoindre l'objet connu par les autres sciences ; mais sa formalité est radicalement différente, car la connaissance de cet objet perfectionnera l'intelligence dans l'ordre de son exercice normal, naturel et progressif.

Encore une fois, ne raisonnons pas ici sur l'unité de personne ; l'union hypostatique laisse intacts les deux natures et le fonctionnement normal des facultés de l'homme-Christ. C'est, semble-t-il, ce que notre consultant a négligé de considérer.

A. Michel.

[1] On trouvera sur ce sujet quelques utiles indications dans P. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1947, n. 333, 337.

[2] Ainsi l'opinion d'une science infuse serait la meilleure explication psychologique de la double perspective proposée, à la manière des autres proprètes, par Jésus-Christ dans sa prophétie concernant la fin du monde, préfigurée par la ruine de Jérusalem.

Q. — 1° Après l'administration de la Confirmation, peut-on se servir d'*ouate* pour essuyer le Saint-Chrême dont a été marqué le front des confirmés ?

2° On parle de *purificatoires* employés à cet effet : que faut-il entendre par là ? S'agit-il des purificatoires dont on se sert à la messe, ou faut-il en avoir de spéciaux ? Est-il nécessaire d'en employer un pour chaque enfant ?

3° Pourrait-on dire aux enfants d'apporter chacun leur linge, que l'on purifierait ensuite avant de le leur rendre ?

R. — 1° Sans aucun doute, l'usage du coton (ouate) pour purifier le front des confirmés est chose parfaitement licite, puisque prévue dans le *Supplément du Pontifical* (qui date de Benoît XIV) pour l'administration du sacrement à un seul candidat. Parmi les objets à préparer, le texte prévoit : *Stuppa* (étoupe) *aut gossypium* (coton) *ad tergendum frontem.*

De même le *Rituel romain* (dans l'*Appendix, De Confirmatione*) : « sacerdos frontes confirmandorum gossypio, postea comburendo, diligenter, abstergat. »

Même rubrique dans le décret *Spiritus Sancti* (14 sept. 1946). Cfr. *Ami*, 1947, 8 mai, p. 403 [1].

2° Le « purificatoire » dont parle notre consultant n'est autre chose que le *chrémeau* ou bande d'étoffe de lin blanc (*vitta*), dont on entourait jadis le front des confirmés, et avec lequel on essuie aujourd'hui l'endroit marqué par l'onction du saint Chrême.

Cet emploi du bandeau est toujours permis à l'heure actuelle, bien que cet usage tende à dispa-

[1] On se reportera aussi au commentaire liturgique de M. Noirot, *ibid.*, p. 411, n. 9.

raître totalement. Le Pontifical (au titre *De Confirmatione*) ne connait que la *vitta*, et ne parle pas de coton. Le Rituel accepte l'ouate, « là où on n'utilise pas le chrémeau ». Si le décret de 1946 passe sous silence l'emploi de la *vitta*, c'est sans doute parce que son usage se perd. Mais il n'est nullement défendu de s'en servir, au moins comme « purificatoire », si on ne l'utilise pas comme « bandeau ».

3° Il va de soi qu'il n'y a aucune *obligation* d'employer comme « chrémeau » des purificatoires destinés ou ayant servi au Saint Sacrifice (après les avoir lavés). Nous dirions même qu'il y a une certaine « *convenance* » à ne pas mêler ces linges pour les deux usages. Mais, à défaut d'autre étoffe de lin, on *pourrait* utiliser les purificatoires de la messe (après ablution), que l'on purifiera à nouveau avant de s'en servir pour le Sacrifice [2].

4° Il n'y a pas davantage *obligation* de n'utiliser un « purificatoire » (chrémeau) que pour un *seul* enfant, surtout si le linge n'est pas de dimensions trop exiguës. Seul l'aspect décence ou hygiène est à considérer.

5° Il serait parfaitement licite de demander à chaque enfant d'apporter son chrémeau (qui lui serait rendu après lavage). Mais les « formes et les couleurs » (sans parler de la propreté) pourraient être... variables !...

6° Dans certaines paroisses, il existe une coutume (que l'on pourrait créer légitimement ailleurs, *prœter jus*) : les enfants (et surtout les parents) sont informés par le curé de la matière à employer et des dimensions à donner à ce « chrémeau ». Chacun des confirmands se présente ainsi devant l'évêque, tenant à la main (avec son « billet » de confirmation) son petit linge qui est ensuite abandonné à l'église en toute propriété. Il est alors utilisé, après ablution, pour la célébration de la messe. C'est, en somme, une « offrande » faite à l'église à l'occasion de la Confirmation, comme est offert le « cierge » qui a servi au jour de la Communion solennelle.

A. B.

Q. — Lévy, juif russe, demande en mariage Germaine, catholique. Mais sachant que sa fiancée n'aime pas les Juifs, il se fait passer pour orthodoxe.

Dispense de « religion mixte » est demandée. Comme il n'y a pas moyen — et pour cause... — d'obtenir un certificat de baptême, le Russe prête serment supplétoire et la dispense est accordée.

1° Que vaut cette dispense demandée par un homme de mauvaise foi ? Est-il possible qu'en demandant dispense d'un empêchement prohibant qu'il sait ne pas exister, il obtienne la dispense d'un empêchement dirimant qu'il veut cacher ?

2° Peut-on dire que la dispense est cependant valide parce qu'elle exprime *ad cautelam* la dispense de « disparité de culte » ? Peut-on invoquer ici le canon 42 au sujet de la « subreption » (*reticentia veri*) ou de l' « obreption » (*expressio falsi*) ?

3° Dans le cas présent, il n'y a dans la formule d'octroi de la dispense *aucune mention* de la dispense « ad cautelam » de la *disparité de culte* Et l'auteur de la dispense étant mort, il est impossible de l'interroger sur ses intentions. Peut-on affirmer, *a priori*, que, *dans le cas présent*, le supérieur a voulu user de la plénitude de ses pouvoirs, et que, en conséquence, il a *aussi* dispensé *ad cautelam* de la disparité de culte ?

4° Si c'est le Juif lui-même qui a fait la *demande* de dispense, celle-ci était-elle valable ? Un non-baptisé est-il capable de recevoir un rescrit ?

5° Enfin, s'il y a procès *en nullité* du mariage, suffira-t-il d'établir — pour prouver l'inexistence du baptême — que cet homme était juif, né de parents juifs, appartenant à une famille encore toute entière dans le judaïsme ?

Il se pourrait en effet que cet homme eût été baptisé au cours de sa vie, encore que rien ne permette de le supposer. D'autre part, on ignore son domicile actuel et on ne connaît pas sa famille ; impossible donc de faire une enquête sur ce point.

L'*Ami* voudrait-il nous apporter quelques lumières sur ce cas vraiment embarrassant ?

R. — 1° La validité d'un rescrit n'est pas liée à la bonne ou mauvaise foi *subjective* du demandeur, mais à la réalité *objective* des faits et aussi à la véracité des motifs invoqués. Si donc — bien que la *demande* de dispense ait été formulée sous l'aspect « religion mixte » — le supérieur (compétent) accorde dispense de l'empêchement de « disparité de culte » (vraiment existant), la dispense est *valide*, pourvu qu'une au moins des causes « motives » soit exacte. Ce dernier point est facile à vérifier.

2° Si la dispense avait été accordée par un rescrit *pontifical*, la formule de concession contient *toujours*, dans les cas exposés sous l'aspect « religion mixte » une clause *ad cautelam* concernant la « disparité de culte ». Et cette clause suffit à rendre valide la dispense de ce dernier empêchemnt. L'*obreption* et la *subreption* (il y a les deux choses dans le cas exposé) ne sont pas des obstacles à la validité du rescrit, quand, par ailleurs la demande exprime ce qu'exige le *stylus curiœ* et que l'un au moins des *motifs exposés* [1] est exact. Cfr. can. 42

3° Mais on nous dit, dans la consultation, que l'auteur de la dispense (qui est décédé) n'est pas le Saint-Siège ; c'est donc un Ordinaire qui agissait en vertu d'un indult ou de « facultés habituelles ». Comme *rien* dans la formule du rescrit ne permet d'affirmer que cet Ordinaire a dispensé *aussi* « ad cautelam » de la disparité de culte, on ne peut, en bonne règle, ni *présumer* son intention, ni affirmer un fait, qui aurait besoin d'être *prouvé : Factum non prœsumitur, sed probari debet.*

Ce qui apparaît comme *certain*, dans l'exposé du cas, c'est l'existence de l'empêchement de disparité de culte [2]. Et ce qui apparaît (*constat*) comme non moins certain *in foro externo* (d'après *l'acte* de mariage) c'est *l'inexistence* de la dispense de ce même empêchement. Cela suffit pour que le mariage puisse être « déclaré » nul *ad normam juris*, c'est-à-dire en suivant la procédure établie par le droit [3].

[2] On sait qu'*aucune bénédiction* n'est requise pour le purificatoire destiné à la sainte Messe (pas plus que pour le manuterge).

[1] Ce *motif* doit être une « cause vraiment *motiva* », c'est-à-dire capable de pousser le supérieur (d'après les habitudes reçues ou les normes formulées) à accorder la faveur, et non pas seulement une cause *impulsive*.

[2] Le fait que le futur a cru devoir affirmer (faussement) sa qualité d'*orthodoxe* nous paraît un *confirmatur* sérieux de l'inexistence du baptême. Car si cet homme avait été vraiment chrétien, il eût eu tout intérêt à arguer de son baptême, pour se concilier la bienveillance de sa fiancée catholique.

[3] Nous rappelons que la procédure à suivre peut être soit la procédure *ordinaire* telle qu'elle est développée

4° Un non-baptisé est évidemment *incapable* de *recevoir* (obtenir, *impetrare*) un rescrit. Mais le canon 36 ne dit pas explicitement qu'il ne puisse « demander ». Même si la demande avait été formulée par le Juif *seul* (*quod raro accidit*) ,le Supérieur ecclésiastique était toujours libre de l'accorder à la partie catholique. Et, s'il a dispensé *en fait*, ce ne peut être que la partie baptisée ; mais la partie infidèle a été touchée indirectement. Ce n'est donc pas de ce chef que la dispense a pu être invalide.

5° En cas de procédure en nullité, il n'y aura pas à faire la *preuve* que le Juif en question n'a pas été baptisé. Il suffira que le juge d'Eglise constate l'inexistence de toute preuve du baptême. Car « un *fait* (le baptême) ne se présume pas, mais doit être prouvé ». Si le défenseur du lien n'apporte pas une *preuve* du baptême, celui-ci sera tenu pour juridiquement inexistant, avec toutes les conséquences que de droit. A. B.

Q. — Comment peut-on légitimer cette façon de faire vraiment étonnante et cependant généralisée, semble-t-il, de donner l'absolution aux « *pascatins* » qui ne vont à l'église que le jour de Pâques et dont on est *absolument certain* qu'on ne les reverra plus à l'église jusqu'aux Pâques suivantes, sauf à l'occasion d'un mariage ou d'un enterrement ?

Je sais bien ce que vous allez me répondre : le roseau à demi brisé... la mèche qui fume encore ! Mais n'y a-t-il pas là un dédain pour les sacrements et le clergé, en agissant ainsi de façon générale, ne court-il pas le risque de sembler approuver, au moins tacitement et indirectement, la négligence envers l'accomplissement des devoirs religieux, ici l'assistance à la messe le dimanche ?

Pourquoi faut-il — et est-il normal à cause de cela — que le ministère des confessions soit un cauchemar pour le prêtre et que la belle fête de Pâques devienne, pour lui une occasion de lourdes préoccupations, alors qu'elle devrait être la grande fête de l'allégresse, de la confiance et de la dilatation des âmes ?

N'y a-t-il pas en tout cela quelque chose qui ne « tourne pas rond » ?

R. — La question soulevée par notre correspondant est certainement l'une des plus angoissantes du ministère pastoral, et nous comprenons l'amertume de sa réflexion.

Si des confesseurs, dans le cas envisagé, manquent d'énergie et accordent des absolutions qu'ils devraient peut-être refuser, nous ne pensons pas, toutefois, qu'il faille généraliser à l'excès et dire « que le clergé en agissant ainsi, de *façon générale*, court le risque de sembler approuver, au moins tacitement et indirectement, la négligence envers l'accomplissement des devoirs religieux ». Non ! Grâce à Dieu, la plupart des confesseurs ont le sens de leur responsabilité et font leur devoir.

Ce devoir, quel est-il ?

Le « *pascatin* » ou comme on dit en d'autres régions le « pascalisant », est un chrétien qui continue à vouloir se confesser et communier pour la fête de Pâques ; qui, à cette occasion, assiste à la messe ; mais qu'on ne revoit plus à l'église le dimanche pendant tout le reste de l'année. Le cas serait du reste le même s'il n'y venait systématiquement que deux ou trois autres fois par an, à l'occasion des fêtes de Pentecôte, Noël et la Toussaint. Un tel chrétien est un « *habitudinaire* ». Dès que, s'étant confessé de cette mauvaise habitude et ayant été sérieusement averti par son confesseur de la gravité de cette faute, il persiste à manquer la messe tous les dimanches, il devient un *récidiviste*. « Recidivi sunt qui post confessionom, eodem aut quasi eodem modo, relapsi sunt, *absque emendatione*. » (S. Alphonse, *Praxis Confessarii*, n° 71).

A l'égard de ces pécheurs, l'attitude du confesseur est définie en ces termes par S. Alphonse : « Isti, ut communiter docetur, nequeunt absolvi, si sola signa ordinaria offerunt, asserendo se pœnitere et proponere, prout habetur ex propositione 60 damnata ab Innocentio XI ». (*Praxis*, n° 61). Cette proposition condamnée s'exprimait ainsi : « Pœnitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturæ aut Ecclesiæ, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda nec differenda absolutio : dummodo ore proferat se dolere et proponere emendationem. » Cette condamnation visait surtout certains casuistes prétendant que, du moment qu'il se confesse, un pécheur même récidiviste, doit toujours être censé bien disposé.

Si l'absolution doit être refusée au récidiviste, ce n'est ni parce qu'il est retombé dans son péché ni parce qu'il est à peu près certain qu'il y retombera. Si la rechute dans le même péché entraînait, de soi, le refus de l'absolution, autant voudrait affirmer que chaque péché mortel, commis après le baptême, n'est rémissible qu'une fois : ce contre quoi ont toujours protesté et l'enseignement et la pratique de l'Eglise. Malgré l'abus qu'en a fait son auteur, la proposition énoncée par le théologien portugais Henriquez, est absolument vraie : « Propter fragiles enim et male habentes curandos septuagies septies instituta est medicina Pænitentiæ. » (*Theologiæ moralis Summa*, lib., IV, 24, n° 4). Tout péché confessé avec un vrai repentir et un vrai bon propos peut et doit être absous. « Si confessarius dubitare nequeat de pænitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est ». (Can. 886). Telle est la loi édictée par l'Eglise.

Alors, pourquoi refuse-t-on l'absolution au récidiviste qui avoue sa faute en confession et en demande l'absolution ? Pour le seul motif reconnu par le droit canon : le doute qui existe sur la réalité de ses bonnes dispositions.

La façon dont il est retombé, après sa précédente confession, *sans qu'il y ait eu aucun amendement*, est un indice qui donne la quasi certitude que sa contrition et son bon propos, lors de sa confession précédente, n'étaient pas sincères et que ceux qu'il exprime actuellement, dans des conditions identiques, ne doivent pas avoir davantage de valeur. « Quamvis peccator prima vice confitens censendus sit dispositus, eo quod, ut diximus, nulla ei obstat præsumptio in contrarium ; tamen quando jam in alia confessione ipse fuit admonitus et eodem modo cecidit, nullo adhibito conatu, et nullo impleto ex mediis a confessario præscriptis, frequens ille relapsus signum præbet vel saltem prudentem dat suspicionem quod sua pænitentia non

aux canons 1960-1989, soit la procédure *sommaire* (can. 1990-1992), lorsque sont réalisées les conditions spécifiées au canon 1990.

sit vera. Qui enim firme proponit, bene ait Lugo, rem sibi moraliter possibilem, non ita facile propositi sui obliviscitur, sed saltem per aliquod tempus perseverat, et difficilius aut rarius cadit. » (S. Alph., *Theol. mor.*, lib. VI, n° 459).

Très probablement mal disposé comme il l'est, ce récidiviste ne peut donc pas actuellement recevoir l'absolution. Que doit donc faire le confesseur ?

Son premier devoir est d'essayer de faire naître en son pénitent les dispositions qui lui manquent. Il lui représentera très paternellement comment l'absence de tout amendement, à la suite de sa confession précédente, laisse planer un doute sérieux sur la sincérité de sa contrition et surtout de son bon propos. Depuis plusieurs années, chaque fois qu'il est venu se confesser, il a fait des promesses qu'il n'a pas tenues. Il ne peut pas trouver mauvais que le confesseur se demande avec angoisse si les promesses qu'il fait aujourd'hui sont plus sincères que celles qui les ont précédées. Le prêtre ne demanderait pas mieux que de l'absoudre. Mais si Dieu qui lit au fond des cœurs, parce qu'il ne trouve pas dans le sien, un vrai bon propos, refuse de ratifier l'absolution de son représentant, à quoi celle-ci aura-t-elle servi ? A charger d'un nouveau péché particulièrement grave, un sacrilège, et la conscience du pénitent et celle du confesseur qui aurait profané le sacrement de pénitence en l'administrant dans de telles conditions.

S. Alphonse insiste particulièrement sur cette obligation du confesseur de tout tenter pour amener le pénitent aux bonnes dispositions qui lui font défaut. « Confessarius tenetur quantum potest ad disponendum suum pænitentem qui indispositus accedit. Quocirca nescio quomodo a culpa excusari possint desides illi confessarii qui, statim ac noverint pænitentem non satis dispositum, dimittunt, nulla aut valde modica præmissa diligentia ad eum curandum. Dico enim quod *confessarius tenetur ex rigorosa obligatione caritatis eum disponere quantum valet*, exponendo ipsi deformitatem peccati, valorem divinæ gratiæ, periculum damnationis et similia, etiamsi multum temporis in hoc impendere debeat. Nec ei curæ esse debet quod alii pænitentes exspectent. Nam tunc confessarius non tenetur attendere ad bonum aliorum, sed tantum sui pænitentis : pro quo tantum illo tunc, non vero pro aliis, est rationem redditurus. » (Lib. III, n° 608).

Remarquons bien les dernières paroles du saint Docteur. Les confesseurs qui refusent l'absolution au pénitent mal disposé sont souvent aussi coupables que ceux qui la leur donnent trop facilement. Si dès la première confession où ce pécheur s'est révélé récidiviste, son confesseur avait pris le temps voulu pour essayer tout ce qui pouvait contribuer à changer ses dispositions, qui oserait affirmer que ce zèle et cette patience du confesseur n'auraient pas obtenu de bons résultats ? Beaucoup trop d'hommes se sont encroûtés dans de mauvaises dispositions, ou du moins dans des dispositions insuffisantes, parce que les confesseurs bâclent ces confessions d'hommes, soit à cause de la multitude des pénitents, une veille ou un matin de Pâques, soit à cause du peu de foi et de confiance que le prêtre a dans l'efficacité de ses paroles, dont beaucoup plus souvent que nous ne croyons, Dieu est pourtant disposé à faire le véhicule d'une grâce efficace de conversion. Ce qui n'arrivera évidemment pas, si le prêtre cède à la mauvaise humeur, à la vivacité, à la brusquerie et se contente de faire des reproches à ce mauvais chrétien et de le renvoyer, en lui signifiant qu'il est indigne d'absolution.

Si, cependant, malgré toute la peine qu'il s'est donnée, le confesseur ne peut arriver à une probabilité suffisante de vraie contrition et de vrai bon propos, pour pouvoir licitement donner l'absolution, même sous condition, doit-il alors la refuser purement et simplement ?

Le refus d'absolution est toujours une chose très grave. Il risque de provoquer une révolte chez le pénitent, et de le faire passer de l'indifférence pratique dans laquelle il a vécu jusque là, à une véritable hostilité contre l'Eglise. C'est alors qu'on peut dire que le roseau à moitié rompu a été définitivement brisé, qu'on a éteint la mèche qui fumait encore. C'est pour éviter une si déplorable éventualité, que certains se résignent peut-être trop facilement à donaux récidivistes ces absolutions que notre correspondant leur reproche, et non sans quelque raison.

Avant d'en venir à cette extrémité, il y a encore quelque chose à tenter. C'est ce que S. Charles Borromée prescrivait dans son *Instruction* aux Confesseurs : « Proroganda est absolutio eis qui multis annis in eisdem peccatis perseverarunt nec, ut emendarentur, laborarunt. » Différez l'absolution : si ce moyen s'avère utilisable dans le cas concret qui se présente, le prêtre devra l'employer pour le traitement de son pénitent. Il lui exposera donc, avec toute la charité et la délicatesse possible, qu'il désire sincèrement lui donner l'absolution, mais qu'il ne peut le faire que s'il a la certitude que ses promesses sont vraiment sincères. Malheureusement l'absence de tout amendement à la suite des promesses des années antérieures ne lui permet pas d'ajouter totalement foi, à la sincérité des promesses d'aujourd'hui. Il lui faudrait une preuve de cette sincérité. La seule preuve vraiment convaincante serait, que, contrairement à ce qui s'est passé auparavant, les promesses actuelles soient suivies d'un commencement d'exécution. Pourquoi le pénitent n'accepterait-il pas, avant de recevoir l'absolution, de recommencer à venir à la messe les dimanches ordinaires, autres que le dimanche de Pâques. Qu'il assiste à la messe ce jour là, sans y communier, cela va sans dire. Qu'il assiste encore à la messe le dimanche de *Quasimodo* et y revienne encore le dimanche du Bon Pasteur, que ce jour-là ou la veille, il se représente au Saint Tribunal, et le prêtre alors, ayant une preuve indiscutable de sa sincérité, sera très heureux de lui donner l'absolution et de l'admettre à la communion pascale. Non seulement, il aura ainsi prouvé sa sincérité, mais il aura fait un premier pas — et il n'y a que le premier pas qui coûte — qui lui facilitera singulièrement la reprise de l'assistance habituelle à la messe dominicale.

Cette façon de procéder est conforme aux règles de la meilleure théologie pastorale. « Certum est, dit S. Alphonse, quod confessarius tenetur absolutionem differre usquedum fiat moraliter certus de dispositione sui pænitentis, saltem per experimentum temporis vel mediorum, si pænitens nondum sufficiens præbeat signum suæ dispositionis... Con-

fessarius enim, cui non solum judicis, sed etiam medici competit munus, bene potest, immo meo judicio tenetur differre absolutionem, quando judicat tale remedium esse necessario utile saluti sui pænitentis... Auctores censent dilationem mensis esse excessivam et periculosam, quia post tantum temporis difficile pænitentes redibunt... Ad summum dico absolutionem esse differendam usque ad quindecim dies. » (*Theol. mor.*, lib. VI, n° 461-462-463).

Si le pénitent accepte cette décision de son confesseur, il donnera une preuve de bonne volonté réelle, qui permettra de l'absoudre au terme du délai fixé, délai qui n'est pas excessif, puisqu'il ne dépasse pas les quinze jours. Il est, d'autre part, délai suffisant, puisqu'il contient trois dimanches, soit un réel commencement d'exécution des promesses faites.

Supposons maintenant — et le cas se présentera certainement — que le pénitent n'accepte pas le délai proposé par le confesseur. Cela ne témoignerait évidemment pas en faveur de la sincérité de ses dispositions. Le confesseur qui lui refuserait l'absolution serait incontestablement dans son droit. Ce droit a-t-il le devoir de l'exercer ? Est-il obligé de renvoyer, sans autre, ce récidiviste refusant cette minime preuve de bonne volonté ?

Dans certains cas, oui, il y sera obligé. Et ce sera chaque fois que les efforts tentés pour mettre cette pauvre âme dans les dispositions voulues n'auront fait que rendre plus indubitable l'absence de ces dispositions et le parti-pris de ne rien vouloir tenter pour les acquérir. Absoudre un tel pénitent serait une chose intrinsèquement mauvaise, qu'en aucun cas et pour aucun motif, le confesseur n'a le droit de se permettre.

On peut comprendre néanmoins que placé entre cette double alternative, ou de refuser l'absolution, avec le risque de toutes les conséquences fâcheuses pour le pénitent ; ou de donner l'absolution, au risque de commettre une profanation du sacrement, le confesseur soit pris d'une véritable angoisse et se demande s'il ne lui reste pas une dernière ressource : celle de donner l'absolution sous condition. C'est croyons-nous le parti auquel se résignent la plupart des confesseurs à qui notre correspondant reproche de donner des absolutions qui ont trop l'air d'approuver tacitement d'évidentes violations graves d'une loi de l'Eglise. Reproche, dans bien des cas immérité.

Les rechutes de ce pécheur sont un motif de douter de la sincérité de ses dispositions. D'autre part, l'ensemble de son attitude n'a pas fourni la preuve certaine de son indisposition. Le fait qu'il vienne se confesser et qu'il affirme se repentir et être bien décidé à ne plus retomber est un argument en sa faveur. Il y a donc un doute, non pas simplement négatif (rien pour, rien contre), mais un doute vraiment positif (quelque chose pour, quelque chose contre), sur la valeur de sa contrition et de son propos. Il y a, d'autre part, un risque sérieux à lui refuser l'absolution, « eo quod pænitens (denegationem, vel etiam simplicem dilationem) tanquam injuriosam consideret, indeque sacerdotes odio habeat et se a religione servanda avertat » : à peu près tous les moralistes sont d'accord qu'en cette hypothèse « non est differenda absolutio, sed sub conditione danda ».

Certains, même, affirment qu'il faut la donner purement et simplement. « Immo generatim *sine conditione* dandam esse cum Génicot, n° 367, Cappello n° 770 ss. et aliis sentimus. Etenim judicium de dispositione est probabile ; jam vero ut absolutio prudenter et legitime possit dari non requiritur certitudo de dispositionibus, sed probabilitas sufficit. » (P. Chrétien, *De Pœnitentia*, n° 228, Carollarium. 2). C'est la conclusion qui découle des principes du probabilisme. Or puisque S. Alphonse enseigne « non solum posse, sed etiam teneri sub gravi confessarium absolvere pænitentem qui vult sequi opinionem probabilem, licet opposita videatur probabilior confessori », si des confesseurs, en cette question de l'absolution des récidivistes, croient pouvoir suivre, en pratique, l'opinion d'auteurs pieux et sérieux qui en admettent la licéité, nous ne croyons pas que l'on ait le droit de leur en faire grief, même si l'on estime soi-même que la pratique contraire serait plus opportune et mieux fondée.

C'est notre cas. Tout en reconnaissant que l'octroi de l'absolution, sans condition, au récidiviste douteusement disposé peut se soutenir, nous préférons nous en tenir à la doctrine de S. Alphonse. Après avoir affirmé qu'il est permis de donner l'absolution sous condition, « dummodo justa adsit causa, nempe si, negata absolutione, notabile detrimentum immineret animæ pænitentis » (n° 431), il fait lui-même l'application de ce principe au cas du récidiviste. Il signale d'abord l'opinion de ceux qui admettent qu'on peut donner l'absolution sous condition à n'importe quel pénitent « si dubitetur an sit rite dispositus, per verum dolorem et propositum », et il ajoute : « Sed huic doctrinæ, sic generaliter traditæ, non valeo acquiescere. Nam dico non posse absolvi sub conditione peccatorem recidivum in culpas lethales, qui non probetur dispositus per signa extraordinaria nisi esset in periculo mortis, vel nisi... *prudenter timeatur quod peccator ille non amplius ad confessionem redibit et in peccatis suis tabescet.* » (*Theol. mor.*, n° 431, 4°).

A propos de cette crainte que le pécheur abandonne toute pratique religieuse, un commentateur de S. Alphonse, Ærtnys-Damen, fait cette juste réflexion : « Hoc tamen admittendum non est si pænitens ipse *minetur* se, nisi absolvatur, rediturum non esse ; tunc quippe certum signum præbet indispositionis. Dico : *minetur ;* secus namque foret si ita loqueretur ex tædio tantum vel ex animi abjectione. » (*Theol. mor.*, II, n° 334).

A cette première raison d'absoudre sous condition le récidiviste douteusement disposé, peut, lorsqu'il s'agit d'un « pascatin », s'ajouter un autre motif, reconnu suffisant par S. Alphonse. « *3°. Si urgeat necessitas suscipiendi Eucharistiam.* Sed hic obiter advertendum quod licet aliquis posset in hujusmodi necessitate sub conditione absolvi, quia talis necessitas sufficientem præbet causam confessario absolvendi sub conditione ; pænitens tamen non posset accedere ad communionem, nisi certo dispositus ad eam, vel saltem probabiliter juxta alios » (*loc. cit.*, n° 3). Pour le « *pascatin* » existe bien la nécessité de recevoir l'eucharistie, puisque la loi de l'Eglise lui fait une obligation grave de la communion pascale. Mais nous croyons que s'il lui donne l'absolution sous condition, le confesseur devra l'avertir

que cette absolution ne lui permet de s'approcher licitement de la sainte Table que s'il est vraiment contrit et décidé à ne plus manquer la messe le dimanche. Ce serait un dernier argument pour l'amener à rectifier ce qu'il pourrait y avoir de défectueux dans ses dispositions intimes et réelles.

La doctrine de S. Alphonse est donc celle-ci. Lorsque le récidiviste apporte des dispositions sur lesquelles plane un doute positif, et que par ailleurs on ne pourrait pas le renvoyer sans de sérieux inconvénients, il ne faut ni lui refuser l'absolution, ni la lui donner absolument, mais il faut l'absoudre sous condition, avec la réserve : « *si tu es capax* ».

Pour justifier l'octroi de cette absolution sous condition, peut-être pourrait-on se réclamer d'une autre théorie, enseignée par certains auteurs, au moins comme probable.

D'une part, le chrétien qui manque régulièrement sa messe dominicale et qui persiste néanmoins à vouloir chaque année faire ses Pâques peut être admis assez souvent au bénéfice d'une certaine bonne foi, quant à la gravité du péché d'omission dont il se rend coupable. Quiconque a essayé de pénétrer la mentalité de beaucoup de ces *pascatins*, est obligé de convenir que tout en admettant que manquer la messe le dimanche est un péché, un péché certainement plus grave que de dire un mensonge ou de manquer ses prières du matin et du soir, ils ne sont cependant nullement convaincus que ce soit un péché vraiment mortel, qui entraîne la totale séparation d'avec Dieu. D'autre part, pour eux la religion est très souvent un formalisme, et ce qui compte c'est le rite extérieur, bien plus que les sentiments intérieurs qui devraient correspondre à ce rite. Pourvu qu'ils accomplissent celui-ci, ils se mettent assez peu en peine de ceux-là. Pour eux faire ses Pâques, c'est aller se confesser, c'est-à-dire avouer ses péchés, en réciter un acte de contrition : moyennant quoi le prêtre donnera l'absolution et après, on pourra aller communier. Quand cela est fait, est accompli le précepte.

La pénitence, comme tous les autres sacrements, est constituée par un signe sensible. Ce signe sensible est la manifestation extérieure de la contrition et du bon propos (cf. Vermersch, III, 569, Billot, *De Sacramentis*, II, th. 16 ; Cappello, 151). Pour que le sacrement produise la grâce, il faut qu'à la manifestation extérieure corresponde la réalité intérieure des sentiments exprimés. S'il manque quelque chose à cette réalité intérieure, cette insuffisance constitue un *obex*. Si le pénitent a conscience de cet *obex*, il y a *obex positif*, qui rend certainement invalide et illicite l'administration du sacrement. Si par contre le pénitent *n'a pas conscience* qu'il manque quelque chose à ses dispositions parce qu'il est persuadé, de bonne foi, que tout ce qu'on demande de lui, c'est de dire ses péchés au confesseur et d'en réciter un acte de contrition, alors l'insuffisance de ses dispositions ne constitue plus qu'un *obex négatif*. Dans ce cas, il n'y aura pas profanation du sacrement, ni de la part du pénitent, à cause de sa bonne foi, ni de la part du confesseur qui avait des motifs graves de donner l'absolution. La formule : *si tu es capax*, qui conditionne cette absolution suffira pour sauvegarder le respect dû au sacrement. Ainsi peuvent peut-être s'expliquer certaines absolutions données à des récidivistes perpétuels. Mais c'est là, il va sans dire, l'*extrême limite* de l'indulgence possible à l'égard des *pascatins*.

Q. — Un prêtre, prisonnier de guerre, s'évade du camp, après avoir tué une sentinelle qui s'opposait à son évasion.

Avait-il le droit d'agir ainsi ?

R. — Pour élucider ce cas, il nous faut l'envisager sous un double aspect : aspect simplement moral et aspect canonique.

I

Un soldat prisonnier, qui cherche à s'évader du camp où il est détenu, a-t-il le droit de tuer la sentinelle qui s'oppose à son évasion ?

Rappelons d'abord le principe admis par tous les théologiens : « Un accusé, même coupable, peut, avant comme après sa condamnation, s'évader de prison. » Si cela vaut pour un prisonnier, enfermé à cause d'un délit de droit commun, il l'est à plus forte raison du soldat prisonnier à qui s'applique la règle rappelée par S. Alphonse (*Theol. mor.*, IV, n° 280) que la fuite est toujours permise à tout prisonnier, coupable ou innocent, « modo illi carcer non sit assignatus ad pœnam, *sed ad custodiam* », ce qui est bien le cas d'un prisonnier de guerre.

La fuite ne lui serait pas permise s'il avait donné sa parole de ne pas s'évader : la parole donnée doit être tenue, même envers un ennemi avec qui on est en guerre. « *Fides hosti data servanda est.* » (S. Alph., *Theol. mor.*, III, n° 410, 3°). Et S. Alphonse ajoute : « Capti in bello, etiam ex parte capientium justo, nisi obstet scandalum aut *specialis promissio*, possunt fugere. » (*Loc. cit.*, 4°).

L'évasion est donc permise. Mais quels moyens seront à employer pour mettre le projet à exécution ?

Il est d'abord des moyens qui sont exclus : « Il ne peut cependant jamais être permis, même à un innocent (pour s'évader de prison), d'avoir recours à la corruption *formelle* ». (Vittrant, *Theol. mor.*, n° 438, 3). Le prisonnier n'a donc pas le droit d'acheter la connivence de ses gardiens. Cette défense paraîtra, sans doute, étrange : et cependant elle est justifiée au point de vue de la morale. Le gardien qui se laisse acheter commet une faute morale certaine contre son devoir d'état. Celui qui en le corrompant, contribue efficacement à lui faire commettre cette faute, encourt lui-même une véritable responsabilité et coopère au péché qu'il fait commettre. Or il n'est jamais permis d'user de moyens moralement illicites et mauvais pour atteindre une fin, si bonne soit-elle. S. Alphonse est formel : « Non valeo intelligere cur reo, cui licitum est fugere, non liceat etiam artes adhibere ad fugiendum, dummodo mendacia non adhibeat (v. g. custodes decipere, tradendo cibum et potum ut sopiantur, vel procurando ut absint) etiamsi illas custos non possit advertere et ex fuga damnum ei sit obventurum... Asserunt autem Roncaglia et Salmanticenses... bene licitum esse reo carceris custodem corrumpere pecuniis... « *Sed huic doctrinæ nec*

etiam possum acquiescere. Nam... nemo potest alterum inducere ad faciendam actionem intrinsece malam. Actio autem custodis, si ostium reo aperiat ad fugiendum, certe est intrinsece mala, *cum peccet contra suum officium.* Nescio igitur quomodo possit ad illam custos positive induci. » (*Theol. mor.*, IV, nº 282).

Le prisonnier qui veut s'évader n'a pas le droit non plus d'employer la violence grave en frappant, blessant, et surtout tuant son gardien. Sur ce point encore les moralistes sont d'accord. Voici en quels termes S. Alphonse rapporte l'opinion commune. « Regulariter reo licet fugere, etiamsi custos carceris grave damnum inde passurus sit, saltem nisi juraverit se mansurum ; quia utitur suo jure et nulli facit injuriam... Multo magis licet... a ministro apprehendente se excutere : *non tamen illi vim inferre vulnerando, percutiendo, etc.* » (*Loc. cit.*, nº 281). Ce que Vittrant traduit fort exactement : « il ne peut cependant jamais être permis (pour s'évader) d'avoir recours... à la violence *grave* envers les fonctionnaires qui remplissent leur devoir. » (*Théol. mor.*, nº 438, 3º).

Mais ce qui est défendu à un prisonnier ordinaire, ne devient-il pas permis à un prisonnier de guerre ? La guerre n'autorise-t-elle pas à tuer les ennemis que l'on peut atteindre, et donc, un prisonnier à tuer les sentinelles qui le gardent ?

Il faut reconnaître que les nations et leurs gouvernements ne sont jamais arrivés à codifier parfaitement les lois et coutumes légitimes de la guerre et constituer un droit international de la guerre, reconnu par tous. Il y eut plusieurs tentatives : Convention de Genève (août 1864), Déclaration de St-Petersbourg (décembre 1868), Conférences internationales de Bruxelles (1874), de la Haye (1899 et 1907). Il y eut des accords concernant le traitement des prisonniers et des blessés, l'interdiction de certains projectiles et de certaines armes. Mais, dans l'ensemble, les résultats furent médiocres et, en 1914, le droit international n'avait, en ce qui concerne la conduite des hostilités, précisé que sur fort peu de points les prescriptions générales du Droit naturel. Les deux guerres de 1914 et de 1939, cette dernière surtout, ont marqué une régression vers la barbarie. « Désormais, a pu dire un des grands chefs, le but de la guerre apparaît dans toute son ampleur et sa cruelle netteté : *il est devenu la destruction, non d'une armée, mais d'une nation.* » La guerre, ainsi conçue et poursuivie, diffère tellement de la guerre dont traitèrent les maîtres de la théologie, qu'on se demande s'il est encore possible de lui appliquer les règles qu'ils formulèrent. Ces règles sont universellement et cyniquement violées. A l'égard des ressortissants ennemis, on se permet tout, sans aucun scrupule. Si l'on admettait ce point de vue, le droit, pour un prisonnier de tuer la sentinelle qui s'oppose à son évasion ne se discuterait même pas : il ne ferait que supprimer un ennemi. Mais un chrétien, ni même un homme digne de ce nom, ne peut admettre que le but de la guerre soit la destruction d'une nation. Au-dessus de tous les sophismes et de toutes les passions demeure la défense portée par Dieu : « *Tu ne tueras pas* » : elle n'admet qu'une seule exception : le droit de légitime défense qu'il s'agisse de la légitime défense de sa propre personne ou de la légitime défense de la patrie dont on est ressortissant.

La guerre elle-même n'échappe pas à cette loi suprême : Celui qui est alors en état de légitime défense, ce n'est pas le soldat considéré individuellement : c'est la Nation. Ce droit de légitime défense, l'Etat l'exerce par l'entremise de tous ceux dont il se sert pour faire triompher ce qu'il estime être son bon droit. Un individu, en temps de guerre, n'est donc en état de légitime défense et n'a le droit de tuer que *pendant le temps et dans la mesure* où il est en quelque sorte juridiquement revêtu de la personnalité du pays qui, en lui et par lui, exerce son droit. Et ce droit n'existe et ne peut être exercé que contre ceux qui sont, eux aussi, mandatés par l'Etat ennemi, pour participer aux hostilités. Ainsi Noldin déclare : « Licet occidere omnes contrabellantes, vel in armis existentes, cujuscumque condicionis, status, vel sexus, donec parta sit perfecta victoria. » (Noldin, II, nº 352, 2º). Par *contrabellantes*, il faut entendre non seulement les soldats proprement dits, ceux qui portent les armes et se servent de ces armes : officiers et soldats ; mais, comme le note fort justement Ærtnys-Damen (*Theol. mor.*, nº 505, 2º) « quicumque hisce auxilium ferentes ». En 1931 (p. 665) l'*Ami du Clergé* les énumérait :

« Dans les guerres modernes, le combattant n'est pas seulement celui qui se bat au front. Ce sont en réalité tous ceux qui, ou près du front ou à l'arrière des lignes, ou à l'intérieur du pays, préparent et organisent les moyens d'attaque ou de défense : travailleurs de l'avant creusant les tranchées, construisant les abris, organisant les pistes, établissant les plates formes d'artillerie ; soldats employés dans les services de l'arrière, à l'intendance, aux convois, aux services routiers, aux parcs d'artillerie ou de génie, aux sections de munitions, à l'aéronautique ; ouvriers de l'intérieur, travaillant dans les usines de munitions et d'armes, employés de chemin de fer, militarisés en vue du transport des troupes et du matériel. »

Tous ceux-là sont de véritables belligérants ennemis, à l'égard desquels existe le droit de légitime défense, et que l'adversaire a le droit de mettre hors d'état de poursuivre leur entreprise, même en les tuant si c'est nécessaire. Nous disons *si c'est nécessaire*, car même en temps de guerre, le droit de légitime défense doit être exercé « *cum moderamine inculpatæ tutelæ* ». « Le Droit naturel exige que tout belligérant... s'efforce de réduire au minimum les violences nécessaires... C'est pourquoi : *a*) Toutes les fois qu'il n'y a pas nécessité de tuer, ou de blesser, on doit se contenter de faire prisonnier et de mettre l'ennemi qui se rend hors d'état de nuire en le désarmant. » (Vittrant, *Théologie. mor.*, nº 396).

La déclaration de guerre n'autorise donc pas à traiter en ennemis les ressortissants de l'Etat ennemi qui ne rentrent pas dans la catégorie des belligérants, tels que nous venons de les définir. La conférence de La Haye de 1907 a solennellement déclaré, comme un principe de Droit naturel, que la justice défend de porter atteinte à la vie de tous les non-combattants.

* *

A la lumière de ces principes, quelle est la situation d'un prisonnier de guerre ? Il est, par défi-

nition même un ennemi qui a été mis hors d'état de nuire et dans l'impossibilité de contribuer au succès de la guerre menée par son pays. Tant qu'il est prisonnier, il est donc essentiellement un non-belligérant. On ne doit ni le maltraiter, ni le réduire en esclavage, ni le mutiler, ni surtout le tuer. Mais s'il a le *droit* strict d'être traité comme un non-belligérant, il a le *devoir* correspondant, non moins strict, de se comporter comme un non-belligérant. Il n'a plus aucun des droits conférés par l'état de guerre. S'il tue un ennemi (hors du cas où il devrait protéger sa propre vie contre une injuste agression) il commet un assassinat.

C'est donc un sophisme de dire, comme on le fait parfois : « Le vainqueur n'a moralement aucun droit sur la vie de son prisonnier. Mais en revanche, le prisonnier a le droit et même le devoir de rejoindre les rangs de sa propre armée. Qu'il puisse le faire au prix de la vie de son gardien, cela paraît évident, *puisqu'on est en temps de guerre.* » Que le prisonnier ait le droit de s'évader, nous l'avons prouvé. Qu'il ait le *devoir de s'évader* et de rejoindre sa propre armée, cela n'est pas démontré. Mais que pour s'évader, il ait le droit de tuer ses gardiens, cela est faux. Le meurtre du gardien, dans ces conditions, *serait un véritable assassinat.* Nous reviendrons un peu plus loin sur ce point.

II

Pour un prêtre, la question n'a pas seulement un aspect moral, elle a aussi un aspect canonique. Car il ne faudrait pas oublier que l'état militaire est incompatible avec l'état ecclésiastique.

1. — Il l'est parce qu'il enlève au prêtre la liberté de se consacrer entièrement à son ministère sacerdotal. C'est pour ce motif d'abord que l'Eglise lui interdit le service militaire et toute participation aux luttes civiles (can. 141, § 1). Aussi Léon XIII déclarait-il (Lettre du 8 décembre 1882, aux évêques d'Espagne) : « Si les prêtres se lancent à fond dans les luttes des partis de façon qu'ils paraissent s'intéresser davantage aux intérêts terrestres qu'aux choses du ciel, ils n'accomplissent pas leur devoir ». Et Pie XI écrivait aux évêques belges, le 16 novembre 1922 : « Les clercs doivent vivre une vie vraiment surnaturelle, regardant tous les intérêts humains comme un domaine qui leur est inférieur. » L'incompatibilité entre la cléricature et le service militaire est si évidente aux yeux de l'Eglise, qu'elle déclare : « le clerc mineur qui malgré cette défense s'engagerait spontanément dans le service militaire, est déchu de plein droit de l'état clérical » (can. 141, § 2). Un tel engagement est, par présomption légale, un acte de renonciation à la cléricature, toujours permis au clerc mineur, tant qu'il n'est pas engagé par le sous-diaconat (can. 141, § 2).

Le prêtre, lui, ne peut pas faire acte de renonciation à sa cléricature. Il ne peut renoncer au privilège de l'immunité du service militaire que l'Eglise a toujours revendiqué pour ses clercs ; car cette immunité n'est pas un privilège personnel. C'est un droit de l'Eglise : le clerc en bénéficie, mais il ne lui appartient pas à titre personnel : il n'a donc pas le droit d'y renoncer. Les lois peuvent le contraindre a subir son incorporation dans l'armée ; mais il ne lui est pas permis d'aller volontairement au devant de cette incorporation, sauf le cas, prévu par le Droit, où pour être plus tôt libéré, il devancerait l'appel. S'il vient à être libéré de ses obligations militaires, il n'a pas le droit de se mettre volontairement dans le cas d'être ressaisi par cette obligation. C'est pourtant ce qui arriverait normalement, en France, au prêtre prisonnier de guerre qui s'évaderait et rejoindrait son pays. D'où il faut conclure que dans ce cas un prêtre-soldat prisonnier n'a pas *le devoir* de s'évader et même qu'en principe son *droit* à l'évasion peut être mis en discussion, lorsque, de retour dans sa patrie, il serait certainement mobilisé de nouveau *dans une unité combattante.* Hors de cette hypothèse, l'évasion lui serait, par contre, permise et même recommandée.

Rappelons en effet que l'immunité proclamée par le canon 141 semble bien ne viser directement que le service militaire proprement dit, c'est-à-dire celui qui suppose la participation effective à la mise hors de combat de l'ennemi par l'usage des armes. Mais il est d'autres façons de servir son pays en temps de guerre, façons dont l'Eglise s'accommode plus facilement que du service armé. C'est le concours apporté, sur la ligne même de feu, par les aumôniers, brancardiers, infirmiers. Beaucoup de pays, notamment l'Angleterre, les Etats-Unis, la Belgique, la Hollande, etc. — ceci en plusieurs cas, par dispositions concordataires — n'ont pas exigé autre chose du clergé catholique, qui se trouve, en ce cas, dans la situation de ces milliers de cheminots ou d'ouvriers, eux aussi mobilisés et souvent même « à l'arrière » pour l'exercice d'une activité nécessaire au maintien de l'économie générale du pays.

2. — Le service militaire est encore incompatible avec l'état ecclésiastique, parce que l'usage des armes met en péril la pratique de la mansuétude et de la douceur qui doivent caractériser le clerc, représentant de celui qui a dit : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ». L'Eglise considère cette douceur et cette mansuétude comme si caractéristiques des clercs qu'elle refuse d'admettre dans leurs rangs ceux qui en seraient dépourvus.

Pendant des siècles, le Droit ecclésiastique a déclaré irrégulier quiconque était affecté par ce manque de douceur. S. Alphonse écrit : « Octava irregularitas : Ex defectu *lenitatis*, scilicet ex *licita* mutilatione vel homicidio in bello justo, vel judicio. Quod ideo statuit Ecclesia, quia sacerdos gerit personam Christi qui, utpote lenissimus, neminem unquam læsit. » (*Theol. mor.*, VII, n° 457).

Bien que les can. 984 et 985 n'aient pas explicitement nommé le « *defectus lenitatis* », nous y trouvons maintenus des défauts ou des délits qui correspondent à ce défaut de douceur : « Sunt irregulares ex defectu... 6° Judex qui mortis sententiam tulit ; 7° Qui munus carnificis susceperint eorumque voluntarii ac immediati ministri, in executione capitalis sententiæ » (can. 984). « Sunt irregulares ex delicto... 5° Qui seipsos vel alios mutilaverunt... » (can. 985).

L'Eglise continue donc à affirmer qu'elle considère toute effusion de sang comme contraire à son esprit, et à l'interdire sévèrement aux clercs. Cf.

can. 138 : « Les clercs... ne peuvent pas par conséquent... porter les armes, à moins qu'ils n'aient un juste motif de crainte... » ; et can. 139, § 3 : « Les clercs ne peuvent avoir aucune participation à un jugement séculier ou criminel, poursuivant l'application de graves peines personnelles ; ils n'y peuvent même pas porter témoignage, sauf le cas de nécessité. » Pour tous ces motifs, il est évident qu'un prêtre prisonnier de guerre n'a pas le droit de tuer la sentinelle qui s'opposerait à son évasion.

3. — Une dernière raison s'y oppose encore : la nécessité pour le clerc de se préserver de l'irrégularité *ex homicidio*. Le can. 985, § 4 déclare : « Sunt irregulares ex delicto : ...4° Qui voluntarium homicidium perpetrarunt. » Pour interpréter correctement ce canon, il faut tenir compte du can. 986 : « Hæc delicta irregularitatem non pariunt nisi fuerint peccata gravia, post baptismum perpetrata... itemque externa, sive publica sive occulta. » Le prêtre prisonnier de guerre, tuant la sentinelle qui s'oppose à son évasion commet certainement un homicide volontaire. Cet homicide pourtant ne lui fera encourir une irrégularité que si l'acte commis est un péché grave objectivement et subjectivement. Donc, comme le remarquent expressément les auteurs, « omnia quæ excusant a culpa gravi, vg. parvitas materiæ (voilà pour l'aspect objectif du péché), bona fides, inadvertentia (voilà pour l'aspect subjectif) excusant quoque ab irregularitate ex delicto. » (Cappello, *De Ordine*, n° 454. Cf. Conte a Coronata, *De Ordine*, n° 128). Mais, ajoute Cappello (*ibid.*) « in praxi consultius erit, quoties *serium* manet dubium *facti*, dispensationem ad cautelam petere ab Ordinario ad normam can. 15. »

Remarquons bien, à ce propos, que le prisonnier qui s'évade n'est pas en état de légitime défense, même si dans le déroulement des péripéties de l'évasion, sa vie venait à être directement menacée. Pour que celui qui se défend soit censé n'avoir pas eu d'autre moyen d'éviter sa propre mort que de tuer son adversaire, les auteurs exigent qu'il ne se soit pas mis lui-même, volontairement, dans l'occasion d'être attaqué. C'est ce que déclare Gasparri (*De sacra Ordinat.*, I, 433) : « Il n'échappe pas à l'irrégularité celui qui étant attaqué, tue ou mutile son agresseur s'il avait pu d'autre façon défendre sa vie, sans péril et sans déshonneur, par exemple en fermant sa porte, en appelant à l'aide, *en ne s'exposant pas au danger de l'agression*, etc. ». C'est en tenant compte de cet enseignement commun que l'*Ami du Clergé*, à la suite de la guerre de 1914-1918 concluait *qu'en pratique*, il est bien rare qu'on ne doive pas demander dispense de l'irrégularité après tout homicide, au moins *ad cautelam*. Cette conclusion ressort aussi des décisions de la S. C. du Concile. On cite bien des causes soumises sur ce point à la Sacrée Congrégation : on n'en cite pas où elle ait trouvé que la dispense fut inutile (*Ami*, 1924, p. 265).

Le cas du prêtre prisonnier de guerre tuant la sentinelle qui s'oppose à son évasion, ne comporte donc qu'une solution : Ce prêtre n'est pas en état de légitime défense. Ce n'est pas pour sauver sa vie qu'il tue, mais pour assurer son évasion. Et sa vie fût-elle menacée, c'est par sa libre initiative qu'elle s'est trouvé exposée au danger. Pour ces motifs, l'acte qu'il aurait commis serait de nature à entraîner pour lui, si les autres conditions nécessaires (canon 986) se trouvaient réalisées, l'irrégularité *ex delicto*. Un acte que l'Eglise, par une loi générale, sanctionne en infligeant une irrégularité *ex delicto*, et qui entraîne pratiquement la défense d'exercer les ordres sacrés reçus, est certainement, en soit et objectivement, une faute grave interdite à un prêtre.

Concluons donc que, ni au point de vue moral, ni au point de vue canonique, un prêtre prisonnier n'a le droit, pour s'évader, de tuer la sentinelle préposée à sa garde.

Q. — Dans quelle mesure un religieux (ou un novice, ou un postulant) est-il tenu de répondre à son Supérieur qui l'interroge sur la réalité d'une faute extérieure dont on l'accuse, v. g. vol, calomnie, relations coupables avec une femme, etc ?

Je sais bien que le Supérieur ne peut exiger des ouvertures de conscience (c. 530, § 1). Mais quand la réputation du couvent est en jeu, quand l'intérêt d'un tiers est engagé, qu'il y a lieu à une restitution, n'a-t-il pas droit à la vérité, même de la part du coupable ?

En d'autres termes, un sujet (religieux, novice, postulant) réellement coupable, est-il tenu de le reconnaître ou peut-il nier jusqu'à ce que la preuve soit faite ? s'il s'agissait d'un tribunal ordinaire ?

R. — Lorsqu'un religieux, novice, postulant ou profès, est interrogé par son supérieur légitime, au for externe, sur une « faute extérieure », vol, calomnie, relations coupables, qui met en cause la réputation de la communauté ou les intérêts d'un tiers qu'il faudrait sauvegarder par une restitution ou une réparation, ce religieux ne peut pas alléguer pour refuser de répondre le canon 530, § 1, qui interdit aux supérieurs d'exiger de leurs sujets l'ouverture de leur conscience. Dans le cas proposé, il ne s'agit pas en effet d'une manifestation de conscience au sens où l'entend le Droit canon, mais d'une intervention du supérieur faisant usage de son autorité, en tant que supérieur, chef de la communauté ayant à en défendre les intérêts. A ce titre, il a droit à la manifestation de la vérité.

On ne peut pas appliquer non plus au religieux interrogé par son supérieur, les principes et les règles qui sont applicables en cas de procès et en présence d'un tribunal. Il ne s'agit pas, en effet, ici, d'un procès en matière criminelle où le prévenu n'est pas tenu de répondre, s'il s'agit d'un crime ou d'un délit commis par lui. Devant le juge, jugeant au criminel, l'accusé peut même se défendre en niant. (Canon 1743, § 1). Mais ce n'est pas le cas ici.

On ne peut pas même assimiler le cas proposé à un procès en matière civile. Dans un procès en matière civile toute affirmation contraire à la vérité, d'une façon formelle, est un mensonge, donc est interdite. Mais il n'y a ici ni procès, ni tribunal, ni accusé au sens juridique.

Il s'agit simplement d'un supérieur (pas d'un juge) et d'un sujet (pas d'un accusé). Le supérieur est dans l'exercice légitime de son autorité et pour sauvegarder les intérêts légitimes de sa communauté, il a besoin de savoir la vérité. Il a par conséquent le droit de la savoir. A ce droit de savoir du supérieur correspond chez l'inférieur le devoir de ne pas nier ou dissimuler ce que le supérieur

lui demande. La situation de l'inférieur à l'égard de son supérieur est ici, celle d'un enfant en face de son père. A lui par conséquent s'applique cette remarque que nous lisons dans Vittrant (*Théologie morale*, n° 438) : « Il convient de ne pas confondre avec le cas de l'accusé devant un tribunal criminel, celui de l'enfant interrogé légitimement par son éducateur. Si celui-ci agit paternellement et sans sévérité excessive, l'enfant n'a certainement pas le droit de nier positivement la vérité, même s'il s'agit d'un manquement de sa part. »

Le religieux est donc tenu de répondre en disant la vérité à son supérieur qui l'interroge sur la réalité d'une faute extérieure compromettant le bien commun ou lésant gravement les intérêts d'un tiers.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

CATHOLICISME. — Fasc. X : « Curé-Dieu ». — Paris, Letouzey, 1951.

La variété, la précision et la richesse de connaissances que ce fascicule présente, soit dans les articles de quelque étendue, soit dans les menues notices, témoignent que l'œuvre reste fidèle à ses promesses. Le relevé et le classement de quelques titres en convaincront aisément nos lecteurs : de la théologie relèvent, *Définition dogmatique, Délation, Délectation morose, Démons, Désir, Devoir, Dieu* (seulement commencé) ; de la spiritualité, *Dépouillement, Détachement*, tandis que dans le domaine particulièrement renouvelé des sciences bibliques, *Daniel, David, Décalogue, Déluge, Deutéronome*, soucieux de doctrine aussi bien que de critique, font opportunément le point et se terminent par des bibliographies succinctes mais suffisantes. Au droit canonique ou à la liturgie ressortent *Curé, Date, Dédicace, Deo gratias, Deus in adjutorium, Diacre, Dies iræ* ; à l'histoire ou à la patrologie, Notre-Dame de *Czestochowa, Dèce, Didaché*, les divers saints *Cyprien*, saints *Cyrille*, saints *Denys* ; à l'histoire de l'art, *Danse macabre, M. Denis, Desvallières* ; à la philosophie, *Descartes et le Cartésianisme, Déterminisme* ; à la vie religieuse, l'ordre des Pauvres *Dames* ou Clarisses ; *Dames* de la Charité ; à l'actualité, le P. *Damien* (l'apôtre des lépreux), *Daniel-Rops*, Léon *Daudet, Denier* du culte (ou du clergé), les divers *Dictionnaires* qui ont trait aux différentes sciences religieuses.

Pour la *Danse*, on aurait souhaité que soit marquée de façon plus concrète la ligne de démarcation entre les danses en soi admissibles et celles qui ne le sont pas. La soumission de l'*Action Française* (p. 476) date de 1939 et non de 1938.

R. P. Donatien TERRAZ, A. A. — **Ma vie est une Messe.** — In-12 de 208 p., 360 fr. — Paris, Bonne Presse, 1950.

Tout chrétien par son baptême, reçoit dans son âme un caractère permanent qui lui donne une participation inchoative au sacerdoce du Christ (I[a] Petr., II, 9). Partant de là, l'auteur choisit dans la Messe, acte propre du sacerdoce chrétien, un certain nombre de formules auxquelles il rattache les considérations essentielles d'une retraite comportant 26 instructions.

Dans le cadre ainsi constitué, tous les devoirs du religieux sont passés en revue, avec une grande pénétration psychologique et un sens profond des exigences de la vie surnaturelle et des vœux.

L'ouvrage convient donc aux religieux, surtout prêtres, aux religieuses, et même aux simples fidèles qui aspirent à vivre de leur messe et qui doivent pratiquer les vertus de leur état « dans l'esprit des vœux ».

Mgr GARON. — **Notre Réconciliatrice.** — In-18 carré de 96 p., 100 fr. — En vente chez l'auteur. Sanctuaire de N.-D. de La Salette (Isère), 1950.

Mgr Garon, préfet apostolique à Madagascar rappelle, dans sa préface, qu'à l'autel de Marie il convient de renouveler les fleurs suivant les saisons. Celles qu'il nous offre pour le mois de mai ont un frais parfum qui nous est familier ; elles sont autres pourtant que leurs devancières sont en leur ressemblant beaucoup : le bouquet a été renouvelé.

Marie dans l'Evangile (ch. 1-23), dans quelques apparitions (La Salette, Lourdes, Fatima, ch. 24-29), dans son Cœur et dans sa béatitude céleste (ch. 30-31), tel est le contenu de l'ouvrage. Chaque ch. tient en trois pages à peine, qui peuvent être lues en un quart d'heure au plus. Ce sont là des gages d'un succès, bien mérité d'ailleurs par la doctrine, la piété, la clarté de cet ouvrage, digne de « Notre Réconciliatrice » qu'il fait mieux connaître et aimer.

P. DONCŒUR. — **La naissance, le mariage, la mort.** — In-12 de 255 p., 330 fr. — Paris, Presses de l'Ile-de-France, 1951.

Sur ces trois dates essentielles de la vie chrétienne, le R. P. D. a patiemment recueilli les rites sacrés de l'ancien temps et les coutumes locales. Il les a interprétées en tenant compte des prières qui accompagnaient les premiers, des sentiments qui inspiraient les secondes. Il en a tiré les leçons qui conviennent à nos contemporains. Son style vivant, les textes qu'il commente, les traits historiques qu'il cite abondamment, donnent à son livre un charme captivant qui fait accepter les appels que l'auteur adresse à nos contemporains pour un « retour en chrétienté ».

C'est surtout des jeunes foyers que les deux premières parties de l'ouvrage seront appréciées ; la troisième sera lue très utilement par ceux et celles que la mort guette, c'est-à-dire par tous.

Jean-Emile SAURY. — **Séminariste : Plein-Jeu.** In 16 de 187 p., Saint-Etienne, Editions Stéfa, 1950.

Le titre de ce petit livre est volontairement énigmatique. Jouer « franc-jeu » (première partie, pp. 13-60) et surtout « plein-jeu » (deuxième partie, pp. 67-185), c'est à quoi sont conviés, dans la joie de leur idéal vrai, les séminaristes. Il s'agit des élèves des Petits Séminaires, à l'âge où l'œuvre de perfection et de formation intérieure se heurte à la légèreté d'esprit, aux difficultés des passions et aux amoindrissements collectifs. L'auteur sait par expérience comment on parle à ces jeunes ; il aura certainement leur audience, selon le souhait de S. Exc. Mgr Duperray dans sa lettre-préface.

La première partie, un peu lâche de style, paraîtrait trop naturaliste, et à usage des seuls éducateurs, si la seconde partie, de beaucoup la plus importante et la meilleure ne venait donner la clé véritable de ce manuel du séminariste intelligent, fervent et charitable.

Ce livre mérite une large diffusion : il aidera les professeurs des Petits et Grands Séminaires, et les curés, à comprendre et à diriger les adolescents qu'ils guident vers le sacerdoce. Il serait souhaitable que chacun de leurs dirigés le possède, et le mette en pratique.